

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## **Pensare la Natura. La Naturphilosophie di Schelling alla luce della sua filosofia positiva**

### **This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1547486> since 2021-03-10T17:23:22Z

*Terms of use:*

#### **Open Access**

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Emilio Carlo Corriero

## PENSARE LA NATURA. LA *NATURPHILOSOPHIE* DI SCHELLING ALLA LUCE DELLA SUA FILOSOFIA POSITIVA

### 1. Introduzione

Il fatto che Schelling nel pieno della sua filosofia positiva si dedichi, presumibilmente intorno al 1844, alla stesura di un'opera interamente dedicata a questioni di filosofia della natura come la *Darstellung des Naturprocesses*, nell'esplicito tentativo di dare continuità alle tesi di fisica speculativa esposte in particolare nell'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* del 1799 e nell'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes* del 1801, suscita una serie di interrogativi di natura storiografica, ma soprattutto di natura più strettamente teorica, meritevoli senza ombra di dubbio di un adeguato approfondimento.

Se da un lato, infatti, tale scritto mette in crisi ogni scansione in fasi della filosofia di Schelling ed evidenzia come l'interesse di Schelling per le questioni di filosofia della natura non si esaurisca con il periodo che va dalla seconda metà degli anni Novanta del Settecento fino al 1806, al più costituendo in seguito, per l'autore stesso, occasione di confronto con lo sviluppo successivo del suo filosofare, dall'altro lato, ben più significativamente, la presenza di tale opera in quel determinato contesto teorico induce a riflettere sulla radicalità e sulla rilevanza delle tesi di filosofia della natura per l'intero percorso filosofico di Schelling, nonché sulla particolare relazione che la *Naturphilosophie* intrattiene con la sua filosofia positiva.

Ma che tipo di relazione intercorre – se effettivamente una qualche relazione intercorre – tra la *Naturphilosophie* di Schelling e la sua filosofia positiva? A tutta prima, si sarebbe tentati di rispondere che non vi sono effettivamente punti di contatto fra questi due “momenti” della filosofia schellinghiana. Eppure, ad una riflessione appena più accurata, ci si accorge che una tale risposta riposa sostanzialmente su definizioni (in certi casi affrettate e che comunque meriterebbero di essere ripensate) che accordiamo a tali momenti della filosofia di Schelling, nonché, in una certa

misura, sulla stessa scansione della sua filosofia in fasi distinte e successive, che andrebbe accantonata in favore di una concezione che privilegia l'unità<sup>1</sup> e la continuità interna del progetto schellinghiano. A valle di tali considerazioni preliminari, la tesi che qui di seguito intendiamo sostenere e verificare è che la *Darstellung des Naturprozesses* testimonia una volta di più come sia proprio la *Naturphilosophie* a costituire l'asse portante dell'intero programma filosofico di Schelling.<sup>2</sup> In particolar modo la *Darstellung* del 1844, se letta parallelamente ai principali tentativi di fondazione (e deduzione) della filosofia positiva evidenzia come quest'ultima, nelle sue premesse teoriche, riveli una particolare affinità con le tesi originarie della filosofia della natura, tanto da far pensare addirittura che la *Naturphilosophie* di Schelling sia sin dai suoi primi passi effettivamente una filosofia "positiva", e che il dispiegamento di questa cosiddetta ultima "fase" della filosofia schellinghiana, che si concretizza a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, altro non sia che lo svolgimento coerente delle premesse teoriche maturate da Schelling in ambito natural-filosofico già nella seconda metà degli anni Novanta del Settecento.

Con ciò non si vuole sostenere in modo superficiale che le tesi di filosofia positiva, e prima ancora le tesi della filosofia dell'identità o della libertà, siano riducibili esclusivamente alle sole tesi emerse nell'ambito della filosofia della natura, poiché questo significherebbe trascurare i risultati ottenuti dal filosofo lungo quelle linee di indagine (risultati che in alcuni casi, penso in particolare alla riflessione sull'Identità di natura e spirito o alle sue indagini che conducono la libertà umana sul piano ontologico, costituiscono davvero un punto di originalità assoluta all'interno della filosofia classica tedesca in particolare e della filosofia moderna in generale), in favore di una tentazione riduzionistica che certo non gioverebbe alla comprensione del pensiero di Schelling e impedirebbe di intendere l'ampiezza della speculazione schellinghiana nelle sue articolazioni interne. Ciò che si intende piuttosto affermare è che la filosofia della natura di Schelling, lungi dall'essere il risultato di un interesse generalizzato e generico da parte del filosofo per le scienze naturali del suo tempo, in quanto non è diretta tanto allo studio dei singoli fenomeni naturali quanto piuttosto "ai fondamenti ultimi", costituisce l'autentico nucleo teoretico dell'intera riflessione filosofica di Schelling determinandone in modo decisivo gli sviluppi e gli esiti teorici.

<sup>1</sup> Cfr. W.E. Erhardt, *Nur ein Schelling*, in «Studi Urbinati» 51 B (1977), pp. 111-122

<sup>2</sup> Recentemente si muove in questa direzione l'opera ricostruttiva di Iain Hamilton Grant, cfr. *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006. Sulla rilevanza della filosofia della natura di Schelling per il suo intero percorso filosofico si segnalano in ambito italiano in particolare i lavori di Giuseppe Semerari e Francesco Moiso.

Per quanto la suddivisione della filosofia di Schelling in fasi<sup>3</sup> abbia in qualche misura contribuito alla comprensione storiografica del suo pensiero, essa ha al contempo limitato – o quantomeno reso alquanto ostica – un'efficace comprensione della sua carica teorica, abbandonando le differenti articolazioni del suo pensiero al problema della loro fondazione interna. D'altra parte, la vocazione sistematica di Schelling, presente sin dalle sue prime opere, non avendo trovato, come è noto, un'adeguata e definitiva composizione, diede adito alle più varie interpretazioni, nonché ad alquanto sbrigative accuse di irrazionalismo.

È altrettanto vero, tuttavia, che il tentativo di sottolineare l'unità dello sviluppo filosofico di Schelling si espone al rischio, tutt'altro che remoto, di operare tagli e riduzioni esclusivamente funzionali all'identificazione di una continuità teorica non verificata nei fatti dalla presenza di un'opera sistematica compiuta che dia ragione di quel progetto unitario sotteso all'opera del filosofo.

È opportuno sottolineare, però, che l'impossibilità da parte di Schelling di realizzare un sistema compiuto del sapere, che passi inizialmente per l'individuazione di un principio da cui partire, non si deve affatto alla debolezza della sua carica teorica, ma piuttosto risponde coerentemente a quella *asistasia* originaria del sapere umano<sup>4</sup> che è rinvenuta dallo stesso Schelling – come esito conseguente e necessario del suo percorso teorico – quale carattere fondamentale dell'essere in generale: un'acquisizione, questa, che Schelling matura proprio nell'ambito teorico della sua filosofia della natura, in quanto essa si pone sin da subito come lo studio dell'*essere stesso* in quanto incondizionato.

## 2. Dal principio al fondamento

Che la filosofia della natura di Schelling rappresenti il nucleo originario dal quale scaturiscono le varie articolazioni del suo pensiero è già evidente nei suoi primi passi filosofici nei quali al tentativo di individuare, in accordo all'impianto fichtiano, il principio formale e materiale della filosofia di Kant

<sup>3</sup> Tale suddivisione, in parte agevolata dallo stesso Schelling con le sue *Lezioni monachesi* e poi dalle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel, fu in qualche modo introdotta da Wilhelm Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1775 bis 1802*, Winter, Heidelberg 1912, ma era già presente nelle ricostruzioni di Eduard von Hartmann, *Schellings Identitätsphilosophie und Schellings positive Philosophie*, in *Gesammelte Studien und Aufsätze*, Carl Duncker's Verlag, Berlin 1876.

<sup>4</sup> F.W.J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung 1820-1821*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1969, p. 8; *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 197.

si accompagna sin da subito, con lo studio del *Timeo* e del *Filebo* (che secondo gli editori del *Kommentar* sarebbe di qualche mese antecedente alla stesura della *Formschrift*), una concezione della natura di chiara ispirazione platonica che mira a identificare la forma originaria (*Urform der Wissenschaft*) che lega assieme la forma e il contenuto dell'essere con il *desmós* platonico, ossia con «il più bello dei legami», «quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo» (*Timeo*, 31 c).<sup>5</sup>

Come è noto, sin dagli anni di Tubinga, la riflessione filosofica di Schelling è orientata all'individuazione di un possibile principio di deduzione per i risultati forniti dalla filosofia di Kant ritenuti sostanzialmente validi. Ora, l'esigenza di rinvenire un principio formale e materiale a partire dal quale poter dedurre i risultati della filosofia di Kant non si traduce, tuttavia, banalmente in una sovrapposizione al percorso teoretico di Fichte, volta al più a colmare la lacuna del suo progetto filosofico sul versante per così dire "naturale", essa conduce piuttosto Schelling attraverso un percorso parallelo a quello di Fichte che inevitabilmente, al di là delle mere questioni psicologiche e relazionali, che pure ebbero un certo peso in quella vicenda, porterà alla rottura<sup>6</sup> col filosofo della *Wissenschaftslehre* per l'evidente impossibilità di armonizzare due progetti filosofici che si nutrono di premesse sostanzialmente inconciliabili. Come è stato evidenziato in particolare da Dieter Henrich, già a partire dallo scritto *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* Schelling mostra una certa autonomia nello sviluppo del suo pensiero rispetto all'impostazione di Fichte.<sup>7</sup> Al di là del fatto che molte delle idee messe su carta da Schelling possano in qualche modo essere ricondotte all'influenza esercitata da Diez, l'autonomia di Schelling rispetto a Fichte si nutre a nostro modo di vedere di premesse ben più solide. Pur avendo di mira, come quest'ultimo, l'identificazione di un presupposto, che sia assieme principio formale e materiale del sapere, in grado di dare forma di sistema alla filosofia di Kant, Schelling riconosce progressivamente che lungo questa strada si finisce per privilegiare anzitutto l'aspetto "formale", ottenendo evidentemente un principio che non è in grado di soddisfare la condizione di partenza.

L'individuazione di tale principio (*Grund-satz*) di deduzione per le cate-

<sup>5</sup> Per la relazione che intercorre tra il commento al *Timeo* e la successiva filosofia della natura si veda il saggio di Hermann Krings, *Genesis und Materie - Zur Bedeutung der »Timaeus«-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, in F.W.J. Schelling, *Timaeus* (1974), hrsg. von Hartmut Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 115-155.

<sup>6</sup> Cfr. J.G. Fichte - F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986.

<sup>7</sup> Cfr. D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta 1991 e *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena (1790-1794)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004.

gorie di Kant deve, infatti, preliminarmente passare per una indagine intorno all'incondizionatezza (ambito che evidentemente eccede l'aspetto meramente formale del principio) che l'accompagna, vale a dire per un approfondimento del suo costituirsi, prima ancora che come principio, quale "fondamento" (*Grund*) dell'essere e del sapere.

Sappiamo che nello scritto *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* del 1795 Schelling si addentra nella definizione di un incondizionato incluso nello spazio ontologico dell'Io, ma già nella *Formschrift*, proprio la ricerca di tale *Grund-satz* (principio, proposizione principale) per la deduzione delle varie proposizioni (*Sätze*) conduceva inevitabilmente Schelling sul terreno filosofico del fondamento e conseguentemente in un ambito ante-predicativo che non poteva essere descritto semplicemente nella forma di un principio.

La distinzione tra la forma formale e la forma materiale del sapere portava, infatti, Schelling a introdurre una forma originaria della scienza (*Urform der Wissenschaft*) – chiaramente ispirata al *desmós* platonico<sup>8</sup> – che non solo mediasse fra le due forme subordinate mettendole in comunicazione fra loro, ma in qualche modo già le precedesse fungendo così al contempo da principio logico e da presupposto ontologico: un presupposto che già implicava al suo interno una certa dinamica relazionale.

Schelling descrive dunque il principio (*Grundsatz*), che intende essere il suo oggetto di indagine, come quella *Bedingung* sovraordinata a ogni altro sapere, che in quanto condizione originaria non può essere a sua volta condizionata da un altro sapere e deve dunque essere incondizionata. Non solo, dovendo essere ad un tempo contenuto e forma del sapere, in accordo alla premessa idealistica che guida la ricerca del principio del sapere per l'intero sviluppo del pensiero di Schelling, lo stesso «contenuto del sapere deve essere incondizionato»: <sup>9</sup> tale principio assume dunque progressivamente la forma di un fondamento che deve al contempo figurare come *Erkenntnisgrund* e *Realgrund* dell'essere.

Nell'introdurre l'*Urform der Wissenschaft* Schelling non spiega fino in fondo in che modo essa possa fungere da principio dell'essere e del sapere, <sup>10</sup> essendo peraltro sostanzialmente derivata dalla posizione delle forme materiale e formale a essa (solo formalmente, quasi come per una sorta di *petitio principii*) subordinate. La difficoltà di argomentare in questa direzione deriva non tanto dall'incoerenza argomentativa del giovanissimo

<sup>8</sup> Sul tema si veda B. Matthews, *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as the Schema of Freedom*, SUNY, Albany NY 2011, pp. 103 e ss.

<sup>9</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, 14 voll., Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861, vol. I/1, p. 96.

<sup>10</sup> D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, cit., p. 1673 e ss.

autore o dalla sua incapacità di dimostrare sul piano logico questa dipendenza, quanto piuttosto dal fatto che l'ambito che Schelling qui indaga quale principio dell'essere e del sapere non può essere dedotto per la via predicativa e dunque esclusivamente come principio logico di deduzione, giacché si qualifica sin da subito come un presupposto (ontologico) antepredicativo, prima ancora che come un principio. Proprio tale presupposto costituisce di fatto quel *fondamento incondizionato* che rappresenta il vero oggetto dell'intera indagine filosofica di Schelling e che sarà al centro delle successive esposizioni del suo pensiero sotto forme diverse e più articolate.

Nella *Formschrift*, l'idea centrale di Schelling è quella di "superare", da un lato, l'obiezione scettica rappresentata da *Enesidemo* e, dall'altro, l'idea di una realtà esterna costituita da cose in sé capaci di "causare" la nostra rappresentazione, attraverso l'identificazione di un principio formale e materiale del sapere. Tale principio deve trovarsi nello spirito umano come "fondamento" incondizionato «dell'unione della forma e del contenuto». Ora, per Schelling forma e contenuto della scienza sono condizionati e coordinati da una *forma originaria* del sapere, appunto quale fondamento di unione, che non può intendersi come "causa" della forma e del contenuto a essa ontologicamente subordinati, ma appunto esclusivamente come *Grund* (a sua volta) infondato che il giovane filosofo già qui descrive – alquanto significativamente per lo sviluppo che tale concetto avrà nel suo pensiero – come «l'assoluto nel sapere umano».<sup>11</sup>

In continuità con le tesi espresse nello scritto *Sulla forma*, nell'opera pubblicata l'anno successivo, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* – questa sì, chiaramente influenzata dalla filosofia di Fichte –, Schelling descriverà provvisoriamente tale fondamento come l'Incondizionato *nell'Io assoluto*.

«Deve esserci necessariamente qualcosa in cui e per mezzo di cui tutto quel che c'è perviene all'esistenza [...]. Questo "qualcosa" [...] dovrebbe essere ciò che nell'intero sistema del sapere umano conduce al compimento, dovrebbe descrivere la sfera completa del nostro sapere e dominare come fondamento originario (*Urgrund*) di ogni realtà».<sup>12</sup>

Quest'incondizionato *nell'Io* è qui descritto da Schelling come pura *Wirklichkeit* (attualità), potenza di sé (*Selbstmacht*),<sup>13</sup> assoluta potenza (*absolute Macht*):<sup>14</sup> gli stessi attributi che negli anni immediatamente a venire Schelling riserverà all'essere stesso e dunque alla natura. Tale fondamento

<sup>11</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/1, p. 96.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 162; *Sull'Io come principio della filosofia, ovvero sull'incondizionato nel sapere umano*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991, p. 31.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 195.



d'unione, incondizionato e assoluto, perché sia davvero capace di fondare assieme forma e contenuto dell'essere non può di fatto trovare collocazione nell'Io per quanto esso sia inteso come l'Io infinito e assoluto: in ogni caso, infatti, esso finisce per essere catturato nella contrapposizione gnoseologica soggetto/oggetto, mentre la questione del fondamento è anzitutto una questione di ordine ontologico.

Già tra il 1796 e il 1797, Schelling riconoscerà infatti che il fondamento originario della realtà e del sapere non può trovarsi nello spazio ontologico delimitato dall'Io, poiché esso già presuppone una forma di distinzione originaria (Io/Non-Io); tale fondamento non potrà dunque che essere descritto come l'Incondizionato stesso *in quanto tale*, vale a dire come l'Incondizionato della natura, intendendo con il termine "natura" non più chiaramente l'ambito del Non-Io, bensì la sfera autonoma che spetta all'essere stesso prima di ogni determinazione:<sup>15</sup> è proprio questo punto a rappresentare l'autentico approdo del pensiero di Schelling alla questione del fondamento incondizionato dell'essere, ed egli nelle sue successive indagini sul tema non farà altro che precisare e sviluppare tale acquisizione teorica.

### 3. Dal non-fondamento al Principio come libertà

Le evoluzioni successive che porteranno Schelling, dapprima, al principio di Identità e all'idea di una Identità dell'Identità e della Differenza (pensieri nei quali riecheggiano le tesi del 1794, vale a dire l'introduzione dell'*Urform* in evidente relazione al *desmós* platonico),<sup>16</sup> in seguito, all'introduzione dell'*Indifferenz* in quanto non-fondamento (*Ungrund*) che garantisca l'identità dell'essere e che dunque preceda ogni relazione (compresa appunto quella di identità), e, infine, alla separazione tra la filosofia negativa, che descrive un pensiero a priori che ragiona del *was* dell'essere a partire da un fondamento, e la filosofia positiva che ragiona *a posteriori* del *daß* dell'essere a partire dall'infondatezza dell'esistenza, tali evoluzioni – dicevo – non saranno altro, infatti, che approfondimenti necessari e conseguenti dell'idea centrale secondo la quale a fondamento dell'essere sta l'Incondizionato della natura ed esso, per la sua dinamica interna, non può in alcun modo venire descritto come un fondamento, ma sempre e solo come un non-fondamento.

<sup>15</sup> Cfr. H. Krings, *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, pp. 111-128.

<sup>16</sup> M. Frank, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 56 e ss., p. 193 e ss.



Ora, è evidente che tale non-fondamento non possa mai essere confuso con un nulla, ma debba anzi essere inteso come un principio (*Prinzip*), quale è descritto – come vedremo – nell’*Erlangen Vorlesung*, che è da leggersi in stretta affinità con il concetto greco di *Physis* come l’inesauribile, l’origine, la fonte dell’essere, o se vogliamo con la piena libertà dell’essere: concetti, quelli di natura e libertà, che in Schelling tendono progressivamente a convergere e per alcuni aspetti a coincidere, nel tentativo tutt’altro che celato di superare la cesura kantiana nella direzione di una libera (in questo senso in-fondata) soggettività della natura.

Nell’introdurre le *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* Schelling chiarisce che la filosofia, dopo Kant, si deve rivolgere alla natura perché solo da essa possono venire i risultati che invece dal sovrannaturale la filosofia non può più ottenere. «Nella stessa natura e nello stesso spirito umano abbiamo – si legge – i più sicuri guardiani contro il germinare di qualsiasi errore che possa oscurare l’intelletto o reprimere la libertà in noi».<sup>17</sup>

Nell’accostare lo spirito umano alla natura quale oggetto privilegiato dell’indagine filosofica, Schelling già chiarisce come la sua *Naturphilosophie* non possa in alcun modo intendersi come una sorta di mero “materialismo” che riduca l’ambito spirituale al “naturale”. Questo sarebbe infatti l’esito di una prospettiva riduzionistica che, per quanto abbia tratto in inganno più di qualche interprete,<sup>18</sup> non è mai effettivamente presente nel percorso schellinghiano.<sup>19</sup>

Già nel 1797, infatti, nell’introdurre quello che a ragione può essere considerato il suo primo vero scritto compiuto di filosofia della natura, vale a dire le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), Schelling anticipa di alcuni anni la sua filosofia dell’identità allorquando, dinanzi al problema di come la natura possa costituirsi quale oggetto del pensiero, sostiene che essa deve concordare *non accidentalmente ma necessariamente* con le leggi del nostro spirito, perché in se stessa necessariamente e originariamente *non soltanto deve esprimere, bensì realizzare* le leggi del nostro spirito, così che «la natura deve essere lo Spirito visibile, lo Spirito la Natura invisibile».<sup>20</sup>

<sup>17</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/1, p. 346; *Criticismo e idealismo*, trad. it. a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 5.

<sup>18</sup> Cfr. E.C. Corriero, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un’ontologia dinamica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, pp. 40-52.

<sup>19</sup> Sul tema si veda il saggio di W.E. Erhardt, *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung*, in *Natur und geschichtlicher Prozess. Schelling zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, hrsg. von H.-J. Sandkühler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 337-359.

<sup>20</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/2, pp. 55-56; *Empirismo filosofico e altri scritti*, trad. it. a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 46-47.

A sostegno del fatto che la *Naturphilosophie* di Schelling non può essere ridotta a una concezione materialistica, si legge poco prima sempre nella *Einleitung* del 1797 alle *Ideen*, che la materia, ovverosia ciò che ci appare come «il fondamento primo di ogni esperienza» (vale a dire come *Realgrund*), deve in realtà essere intesa come la cosa più *insostanziale* che conosciamo,<sup>21</sup> anticipando la complessità di quel concetto metafisico della materia che successivamente Schelling descriverà come *primum existens* e che sarà ancora oggetto delle riflessioni della *Darstellung* del 1844. La filosofia della natura non è dunque un materialismo ingenuo che intende ridurre lo spirituale al naturale e il fondamento di conoscenza ad un qualche fondamento reale: in essa piuttosto si conduce alle conseguenze estreme l'indagine sull'*essere stesso*, rinvenendo progressivamente la sua generale "infondatezza" e, conseguentemente, l'impossibilità per la filosofia e per il pensiero in generale di ragionare dell'essere, ovvero di *pensare la natura*, a partire da un fondamento.

Ora, l'esortazione a condurre la filosofia della natura in un determinato modo intende sostanzialmente liberare l'intelletto dalla possibilità dell'errore avviando il percorso della filosofia dell'identità, e così soddisfacendo, almeno in linea di principio, il primo dei due risultati che Schelling, nella introduzione alle *Abhandlungen*, si attendeva dallo studio della natura e dello spirito umano. L'altro esito che una filosofia della natura correttamente intesa avrebbe dovuto produrre, vale a dire quello di evitare di «reprimere la libertà in noi», accompagna Schelling alla definizione della libertà ontologica descritta nelle *Philosophische Untersuchungen* del 1809, e già si affaccia proprio nel terzo dei saggi scritti nel 1796/97. Qui di fatto si indaga il nesso della filosofia teoretica e della filosofia pratica come passaggio dalla natura alla libertà e si chiarisce come la libertà non possa che essere intesa come l'incondizionato "fondamento" dell'essere stesso:<sup>22</sup> un fondamento che in definitiva deve essere per definizione infondato o, per usare l'espressione introdotta successivamente nel 1809, un non-fondamento (*Un-grund*).

Se dunque la filosofia della natura correttamente intesa per un verso introduce alla soluzione della filosofia dell'identità per ovviare a qualsivoglia forma di materialismo che non potrebbe in alcun modo spiegare perché

<sup>21</sup> Qui Schelling in qualche modo espone il primo argomento in favore dell'infondatezza dell'essere: «Se la materia fuori di noi è reale deve constare di infinite parti. Se consta di infinite parti dovrebbe essere composta di queste. Ma per questa composizione la nostra immaginazione ha solo una misura finita; quindi una composizione infinita dovrebbe essere fatta in un tempo finito. Oppure la composizione è cominciata da qualche parte, cioè ci sono parti ultime della materia: allora io nella divisione devo imbattermi in queste parti; ma io trovo sempre e di nuovo corpi uniformi e non vado mai oltre la superficie; il reale sembra sfuggirmi o dileguarmi fra le mani, e la materia, il fondamento primo di ogni esperienza, diventa la cosa più insostanziale che conosciamo» (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/2, pp. 21-22; *Empirismo filosofico e altri scritti*, cit., p. 12).

<sup>22</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/1, p. 400.

e come al nostro spirito sia concessa la conoscenza della natura e delle sue leggi, la filosofia della identità non è in grado di per sé di assicurare quel particolare “fondamento” di cui la filosofia di Schelling è in cerca al fine di dare forma di sistema al sapere. L'identità, infatti, anche in quanto è descritta come *Identità assoluta* rappresenta pur sempre una forma di relazione, e il “fondamento” che possa garantire la forma sistematica del sapere, vale a dire fungere al contempo da *Erkenntnisgrund* e *Realgrund*, non può in alcun modo trovarsi coinvolto nella “relazione”.

Di qui si comprende come il pensiero di Schelling si orienti progressivamente verso l'identificazione di un Assoluto *in quanto tale* che non sia coinvolto con il processo (identitario) dell'essere, ma ne costituisca per l'appunto il “fondamento/non-fondamento”, e che ovviamente non può essere descritto teoreticamente dal pensiero riflessivo che ragiona per l'appunto a partire da un fondamento.<sup>23</sup> Tale idea si trova chiaramente espressa nello scritto *Philosophie und Religion* del 1804<sup>24</sup> e nelle lezioni di Würzburg,<sup>25</sup> ma già nelle *Fernere Darstellungen* del 1802 Schelling chiariva che l'esigenza di porre un Assoluto quale fondamento dell'essere e del sapere si scontrava inevitabilmente con la difficoltà di fermarne l'idea mediante la riflessione,<sup>26</sup> mostrando definitivamente come tale oggetto fosse di esclusiva pertinenza della speculazione filosofica.

Si comprende dunque come Schelling debba identificare quest'ambito non più come Identità assoluta (Identità dell'Identità e della Differenza) ma sia indotto a definirlo, nella *Freiheitsschrift*, come *Indifferenz*, vale a dire come l'Assoluto *in quanto tale*, che nel suo essere fondamento universale non può che presentarsi come non-fondamento (*Ungrund*),<sup>27</sup> in nessun caso identificabile con uno spazio vuoto o come un nulla,<sup>28</sup> giacché ciò impedirebbe ogni manifestazione dell'essere.

<sup>23</sup> I limiti propri del fondamento rispetto alla “fondazione” del sistema del sapere sono già illustrati nelle *Abhandlungen* del 1796/97, peraltro in stretta affinità alle tesi espresse nella *Einleitung* del 1797 alle *Ideen zu einer Philosophie der Natur*: «fintantoché ci interessa innalzare un edificio filosofico (com'era evidentemente lo scopo di Kant), possiamo accontentarci di un tale fondamento [...], ma quando si parla di un *sistema*, ci si domanda su cosa poggi la terra, e su cosa poggi ciò su cui poggia la terra e così via all'infinito. Si definisce *sistema* solo un intero che *regge se stesso*, un intero che chiuso in se stesso, non presuppone, fuori di sé, alcun fondamento del suo movimento e della sua connessione [...], bensì presuppone un principio che è superiore al nostro sapere e al nostro conoscere» (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/1, p. 400; *Criticismo e idealismo*, cit., p. 58).

<sup>24</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/6, p. 21 e ss.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 514 e ss.

<sup>26</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/4, p. 357.

<sup>27</sup> Sulle ragioni etimologiche dell'*Ungrund* e sull'influenza esercitata a tal proposito da Jacob Böhme, si veda H.-J. Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009.

<sup>28</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/7, p. 406.

Se infatti fosse semplicemente “fondamento” dovrebbe potersi definire mediante la riflessione, ma come abbiamo visto la riflessione, dunque il pensiero a priori, non può afferrare l'Assoluto se non ipostatizzandolo e quindi annullando la sua effettiva natura di “fondamento” incondizionato assoluto, “definibile” esclusivamente in ambito *speculativo*.

Con questo passaggio, come abbiamo visto intimamente connesso allo sviluppo della sua filosofia della natura, Schelling si pone già nel contesto della filosofia positiva, se con essa si intende quel pensiero che “pensa” (speculativamente) l'esistente a partire dalla sua ineludibile infondatezza.

Le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, che anticipano chiaramente le basi della filosofia positiva, sono, come si sa, da leggersi in continuità con la filosofia della natura. La nota distinzione del *Wesen* in essenza in quanto fondamento e in essenza in quanto esistenza si deve infatti ai risultati della moderna filosofia della natura<sup>29</sup> come è lo stesso Schelling a segnalare rinviando il lettore delle *Philosophische Untersuchungen* ai paragrafi § 54 e § 93 della *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), nonché l'esplicito richiamo del filosofo al fatto che «la libertà ha le sue radici nel fondamento indipendente della natura»<sup>30</sup> testimoniano in maniera diretta come la filosofia della natura giochi un ruolo centrale nella definizione della libertà ontologica in questo testo di svolta. Ma ciò che evidenzia con maggiore forza la continuità che intendiamo sottolineare, all'interno del nostro percorso teorico, è piuttosto il fatto che l'infondatezza dell'essere in generale e dunque la sua assoluta libertà possono essere intesi solo a partire dalla comprensione dei «principi di una vera filosofia della natura».<sup>31</sup>

Solo la filosofia della natura correttamente intesa può infatti apprezzare e sondare l'infondatezza dell'essere e consentire di svolgere un discorso coerente intorno al tema del fondamento e della fondazione dell'essere in generale e, quindi, della libertà ontologica. Quanto qui si va sostenendo è che già nei primissimi passi della filosofia della natura di Schelling, passi come abbiamo visto mossi innanzitutto dall'esigenza di rinvenire un comune principio dell'essere e del sapere intorno all'essere, si evidenzia la necessità tutta di ordine metafisico di argomentare intorno al fondamento/non-fondamento dell'essere. In questo senso si comprende come già la prima filosofia della natura di Schelling, in quanto è guidata dall'esigenza di considerare l'incondizionato dell'essere come suo impossibile fondamento, possa dirsi per certi versi una filosofia positiva, intendendo con quest'ultima espressione non semplicemente una filosofia che dia per scontata l'esistenza (cosa che

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 357.

anzi aprirebbe piuttosto le porte al materialismo o comunque a varie forme di filosofia dell'esistenza), ma che piuttosto, a posteriori, ne illumina e ne chiarisce l'assoluta infondatezza e quindi l'assoluta libertà, di contro a una filosofia negativa, ontoteologica, che argomenta a priori intorno all'essere e sempre e comunque a partire da un fondamento di conoscenza.

Tale infondatezza dell'essere è tuttavia "sostenuta" dalla libertà assoluta, che Schelling descrive nelle *Conferenze di Erlangen* come un Principio (*Prinzip*) – capace di organizzare in sistema l'*asistasia* originaria del sapere umano – che per un verso eccede chiaramente la dimensione predicativa e per l'altro supera evidentemente la mera dimensione ontologica del fondamento, la quale apre inevitabilmente la strada a un regresso all'infinito.<sup>32</sup> Per un tale principio, osserva Schelling, il presupposto indispensabile è «l'idea generale della progressione, del movimento nel sistema», giacché esso deve comportarsi come un *soggetto* che «è in tutto e non permane in nulla»:

«1) il soggetto assoluto è l'eterno, puro potere (*Können*), non il poter qualcosa (e, quindi, già limitato), ma il potere per il potere [...] e ovunque lo scorgiamo ci pare di vedere un raggio di quella libertà originaria; 2) esso è volontà: non volontà di un essere distinto da essa, ma null'altro che volontà, la pura volontà stessa [...], la volontà in quanto né vuole né non vuole, essendo invece in stato di perfetta indifferenza [...], e proprio questa indifferenza è stata adottata come forma dell'Assoluto propriamente detto».<sup>33</sup>

#### 4. *Intorno alla Darstellung des Naturprocesses: la filosofia della natura come filosofia positiva*

La libertà del principio descritto nelle lezioni di Erlangen accompagnerà la riflessione sull'esistente fino alla distinzione tra una filosofia negativa e una filosofia positiva. In particolare, quest'ultima si dedicherà per l'appunto alla possibilità di pensare l'esistente al di là di ogni fondamento, ossia di pensare l'infondatezza dell'esistente stesso. Tale progetto filosofico prenderà forma nei diversi tentativi di "fondazione" della filosofia positiva presenti nelle lezioni di Schelling ponendosi, per certi aspetti, in una interessante affinità al programma filosofico della prima filosofia della natura di Schelling. In questo possibile, seppur ardito, accostamento gioca un ruolo fondamentale la *Darstellung des Naturprocesses* del 1844.

<sup>32</sup> Sui limiti del fondamento e sulla "necessità" del passaggio al principio inteso come abissale libertà e come il pieno, la fonte, la scaturigine, si vedano le lezioni di Luigi Pareyson dell'anno accademico 1982/1983, pubblicate sull'«Annuario filosofico» del 1994 in particolare pp. 11-17; cfr. anche L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1994.

<sup>33</sup> F.W.J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung 1820-1821*, cit., p. 22; *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 206.

Non si può certo pensare a quest'opera come a un tentativo da parte di Schelling di riprendere temi oramai abbandonati per esporli nel linguaggio e nello stile della filosofia positiva, né d'altra parte la si può sbrigativamente descrivere, per una semplice constatazione di ordine cronologico, come uno scritto di filosofia positiva senza preventivamente accordarsi circa la problematica definizione da attribuire a quest'ultima.

Un po' provocatoriamente, e non senza una certa imprudenza data la vastità del tema che così si squaderna davanti a noi, ho scelto di intitolare questa sezione del saggio "filosofia della natura *come* filosofia positiva", lasciando così intendere che, nel momento in cui si considera la *Darstellung des Naturprocesses*, vuoi semplicemente per il periodo nel quale è stata concepita e scritta, vuoi per gli espliciti richiami al contesto di pensiero della filosofia positiva presenti nel testo, una corretta interpretazione dell'opera passa inevitabilmente per l'accostamento ermeneutico di questi due approcci filosofici. L'idea di fondo che abbiamo cominciato a evidenziare e da cui ora intendiamo muovere è che la filosofia della natura costituisca davvero il nucleo teoretico dei successivi sviluppi della filosofia di Schelling, e che anche la filosofia positiva sia in una certa misura debitrice delle premesse – nonché delle acquisizioni teoriche – della *Naturphilosophie*.

Per comprendere questa particolare relazione che intercorre tra la filosofia della natura di Schelling e la sua filosofia positiva occorre anzitutto chiarirsi intorno al significato corretto da attribuire a questi "momenti" della riflessione del filosofo.

Nella definizione della *Naturphilosophie*, nonostante i numerosi fraintendimenti che ancora oggi per certi versi insistono negativamente sulla sua adeguata comprensione, Schelling è piuttosto esplicito, e molteplici sono i passaggi nei quali il filosofo, rivendicando l'originalità del suo progetto, mette in guardia il lettore e lo studioso dall'assimilare la sua filosofia della natura a una teoria della natura, che abbia di mira l'applicazione di una particolare teoria filosofica ai risultati più recenti e significativi della scienza del tempo, ovvero a uno studio volto semplicemente a inserire i risultati della scienza in un sistema del sapere. La *Naturphilosophie* non è dunque una forma di filosofia seconda deputata allo studio, per l'appunto filosofico (vale a dire sistematico, in quanto teso a inserire la natura in un determinato sistema dell'essere come sua parte o "momento") di un ambito determinato, ma come scrive efficacemente Schelling nel saggio *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, pubblicato nel 1802 sul *Kritisches Journal der Philosophie*, la cui edizione curava assieme a Hegel, «la filosofia della natura è, in quanto tale, la filosofia intera e indivisa»; ovvero, in quanto è uno studio a priori della Idea della natura, essa non ha per oggetto un ambito particolare e determinato dell'essere, ma si rivolge direttamente all'essere stesso nel suo divenire, e proprio e soltanto in questo senso essa è l'*unica* autentica filosofia.



Sebbene nel corso del suo pensiero Schelling torni più volte su questa definizione limitando la filosofia della natura a una sola parte dell'intera filosofia,<sup>34</sup> ciò non modifica l'assunto di base. Come si legge ancora nella *Einleitung in die Philosophie* del 1830, la filosofia della natura è infatti l'unica e vera filosofia per il fatto che da essa soltanto, in quanto è il «fondamento dell'intero sistema», può prendere avvio la considerazione adeguata dell'essere stesso in quanto tale.<sup>35</sup>

Se allora, in questa accezione, la filosofia della natura è l'unica filosofia in quanto essa si rivolge all'oggetto di indagine per eccellenza, vale a dire all'essere stesso in quanto incondizionato e indeterminato, per procedere con il nostro accostamento, solo apparentemente azzardato, non ci rimane che tentare una possibile definizione di *filosofia positiva*.

Il compito si mostra da subito decisamente più complesso. A tutta prima si sarebbe tentati di ricorrere alla definizione *ex negativo* fornita da Schelling stesso in contrapposizione alla filosofia negativa sulla base della nota distinzione degli oggetti di indagine: se la filosofia negativa è quella filosofia che si rivolge al *was* dell'essere vale a dire all'essenza, la filosofia positiva ha per oggetto il *daß*, ossia il fatto stesso della sua esistenza. Detta distinzione in realtà non ci dice poi molto rispetto al progetto filosofico che soggiace alla filosofia positiva, dal momento che, così brutalmente accolta, risulta essere una semplice premessa necessaria alle narrazioni storiche della Mitologia e della Rivelazione: ossia data l'indubitabile esistenza dell'Essere altro non rimane alla filosofia che la narrazione storica dei suoi momenti. Ora, la filosofia positiva è senz'altro una filosofia *storica* nel senso che è la presa d'atto dell'esistente e la conseguente "descrizione" della sua "storia". È bene osservare, però, che per Schelling il carattere "storico" di questa filosofia non risiede affatto nella narrazione storica in sé, bensì nell'origine del suo stesso oggetto, scaturito liberamente in modo del tutto infondato: la filosofia positiva è *storica* proprio in quanto "si fonda" sulla assoluta libertà che presiede al suo oggetto, mentre la filosofia nega-

<sup>34</sup> Nell'introduzione al primo volume delle sue *Philosophische Schriften*, Schelling descrive espressamente gli scritti lì raccolti come appartenenti al versante ideale della sua filosofia, così separandoli da quelli appartenenti al versante naturale. Sebbene il Sistema di Würzburg del 1804, peraltro in continuità con la *Darstellung* del 1801 tenti di riunire in sistema le due "ali" della sua filosofia, non mancano espliciti riferimenti da parte dell'autore alla distinzione di ambiti: cfr., per esempio, F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, p. 55; Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/1, p. 372; Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/3, p. 71.

<sup>35</sup> «Ho del resto già ricordato che la filosofia della natura era solo il fondamento dell'intero sistema. La natura è solo un lato del mondo, l'ideale l'altro. La filosofia doveva dunque discendere nel profondo della natura, per risollevarsi allo spirito nel mondo ideale [...]. Se quindi ho chiamato l'intera filosofia «filosofia della natura», il nome è stato preso solo a priori o per mera comodità» (F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 55; *Invito alla filosofia*, a cura di E.C. Corriero e A. Dezi, trad. it a cura di A. Dezi, Accademia University Press, Torino 2011, p. 53).



tiva è non-storica dal momento che «cerca di comprendere l'oggetto» e *si fonda* (questa sì) sulla necessità delle connessioni logico-razionali.

Tuttavia ciò non significa che la filosofia storica possa invece fare a meno del razionalismo, esso è infatti «necessario per la fondazione di ogni sistema»,<sup>36</sup> e il vero nodo teoretico della filosofia positiva, come si evince plasticamente all'inizio delle diverse esposizioni offerte da Schelling, è appunto la necessità della sua «fondazione», che è tuttavia da intendersi sempre e soltanto come una fondazione di ordine «*speculativo*».

L'inizio della filosofia positiva, come osserva lo stesso Schelling negli anni di Berlino, è un inizio che «non è capace di alcuna fondazione (*Begründung*)»,<sup>37</sup> ciò che a tutta prima appare come un limite della filosofia positiva rispetto alla filosofia negativa, la quale pensa l'essere a partire da un fondamento, è anzi l'autentico guadagno della posizione schellinghiana rispetto ad una forma di filosofia che intenda riassumere il reale nel razionale, una posizione acquisita a mio avviso proprio sulla scorta delle prime riflessioni della sua *Naturphilosophie*.

Così come la filosofia della natura muove dall'Incondizionato dell'essere stesso, altrettanto la filosofia positiva deve partire dall'assolutamente positivo, dal *prius* assoluto, ossia da ciò che in alcun modo possa essere già da prima conosciuto a priori; essa ammette dunque, anzi presuppone, «qualcosa di positivo, quindi la volontà, la libertà, l'azione e non qualcosa di meramente negativo, penetrabile attraverso la sola necessità di pensiero».<sup>38</sup> Nell'accostamento che proponiamo non costituisce affatto un problema il fatto che Schelling evochi qui la volontà o la libertà come quel «qualcosa di positivo» da cui parte la filosofia storica; sappiamo infatti che, dalle *Philosophische Untersuchungen* in avanti, la volontà e la libertà vanno intese come radicate nella natura, anzi come manifestazioni della natura stessa, vale a dire come espressioni (antropomorfe) che descrivono un ambito che l'intelletto non saprebbe descrivere altrimenti.<sup>39</sup> Ciò che piuttosto va fermato con queste considerazioni è che il *prius* da cui muove la filosofia positiva, in quanto è per definizione l'*antecedens* per eccellenza, non può che coincidere con il libero inizio, ovvero con il

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>37</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* [1841-42], *Paulus-Nachschrift*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 138.

<sup>38</sup> F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 13; *Invito alla filosofia*, cit., p. 53.

<sup>39</sup> Si osservi, solo per inciso, come Schelling nel tentativo di ricercare le radici naturali della libertà umana faccia coincidere il volere (*Wollen*) con l'essere originario (*Urseyn*) e dunque con la dinamica che ad esso si accompagna, e come, successivamente, nella filosofia positiva accosti lo stesso volere alla tensione che comanda la dinamica dei concetti della speculazione; «i concetti speculativi più alti sono sempre contemporaneamente quelli più profondamente etici» (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/3, p. 67) e la filosofia positiva – afferma sempre Schelling – comincia di per sé solo con un *volere* (*ibidem*, p. 93).

*divenir-essere* (Das Werden zum Sein), già oggetto delle considerazioni di Schelling a proposito del noto passo del *Filebo*, 26 d8.<sup>40</sup>

Come osserva Iain Hamilton Grant considerando direttamente la prima proposizione dell'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* del 1799,<sup>41</sup> che peraltro riecheggia l'apertura della *Ichschrift*,<sup>42</sup> il carattere dell'*antecedens*, colà chiaramente descritto come l'*incondizionato*, non può riguardare in nessun caso una cosa in particolare o uno stato di cose; il carattere dell'*antecedens* spetta sempre e soltanto al divenire, o meglio alla potenza, al potere, vale a dire a ciò che ha attualità (nel senso della *Wirklichkeit*) proprio e solo nelle sue conseguenze, rispetto alle quali per l'appunto è mera potenza. E se, come osserva Grant riprendendo un passo schellinghiano, «la natura è ciò che si comporta in accordo a una legge dell'antecedenza»,<sup>43</sup> il suo inizio sfugge a qualsivoglia «fondazione» (*Begründung*) ontoteologica, così come in definitiva vi sfugge l'inizio della filosofia positiva.<sup>44</sup>

L'inizio della filosofia positiva trova dunque attualità nelle conseguenze che determina come *antecedens* (volontà, libertà) e quindi nella storia dell'essere;<sup>45</sup> ma così come la *Naturphilosophie* non è mera teoria della natura e anzi, in quanto è prima di tutto *fisica speculativa*, si rivolge all'idea stessa di natura e nello specifico all'origine del processo dinamico,<sup>46</sup> altrettanto la *filosofia positiva* non si riduce alla narrazione della Mitologia e della Rivelazione, bensì è anzitutto *scienza speculativa* in quanto si rivolge all'impossibile fondamento dal quale detta narrazione deve poter prendere avvio.

<sup>40</sup> F.W.J. Schelling, *Timaeus* (1974), cit., p. 63.

<sup>41</sup> «In generale, l'incondizionato non può essere ricercato in una qualche cosa singola, né in qualcosa di cui si possa dire che è. Infatti ciò che è partecipa soltanto all'essere, ed è solo una singola forma, o una specie dell'essere. Viceversa, dell'incondizionato non si può mai dire che è. Infatti, esso è l'essere stesso, che non si presenta totalmente in alcun prodotto finito e qualsiasi cosa singola è, per così dire, solo una sua espressione particolare» (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/3, p. 11; *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, trad. it. a cura di G. Grazi, Cadmo Editore, Roma 1989, p. 103).

<sup>42</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/1, p. 163 e ss.

<sup>43</sup> I.H. Grant, *The Remains of the World: Grounds and Powers in Schelling's Later Naturphilosophie*, in «Schelling Studien» 1 (2013), p. 9.

<sup>44</sup> Parafrasando Aristotele, nella *Darstellung der reinrationalen Philosophie* del 1854, Schelling ricorda che la «legge dell'antecedente», che si rinviene nelle potenze e a maggior ragione in considerazione dell'inizio, era stata ampiamente utilizzata e diffusa dalla filosofia della natura e che proprio mediante quest'ultima deve essere dimostrata (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/1, p. 376).

<sup>45</sup> Sulla libertà del fondamento nella *Spätphilosophie* si veda C. Ciancio, *Essere e libertà nell'ultima Schelling*, in «Giornale di metafisica» XXVI (2004), pp. 69-90, in particolare p. 84 e ss.

<sup>46</sup> «Lo studio della causa del movimento [...] non è assolutamente risolvibile in modo meccanicistico, giacché dal punto di vista meccanicistico il movimento deriva all'infinito soltanto dal movimento. Per la reale instaurazione di una fisica speculativa non resta quindi aperta che una strada: quella del dinamismo [...]. La fisica speculativa ha a che fare unicamente con le cause originarie del movimento in natura, e quindi unicamente con i fenomeni dinamici» (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/3, p. 274).

Ad accomunare la *Naturphilosophie* e la *filosofia positiva* v'è infatti, come vedremo fra poco, anche il metodo "speculativo" che le guida, un metodo che Schelling diversamente da Hegel non utilizza per consentire alla filosofia negativa di superare i propri limiti,<sup>47</sup> bensì per "descrivere" per mezzo di ipotesi il "positivo" fondarsi (dinamico) dell'essere in quanto esiste.

Ma limitiamoci per ora alle affinità rilevate e muoviamo da queste per considerare più da vicino l'abbrivio della *Darstellung des Naturprocesses*.

L'opera si pone di fatto, nello specifico, come l'esposizione, o l'esibizione, di quel processo dinamico che nei primissimi anni dell'Ottocento Schelling si era cimentato a "dedurre" (appunto nella *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes*), e tale esposizione si compie propriamente nello sviluppo di quel nesso che Schelling qui istituisce tra la *Naturphilosophie* come *fisica speculativa* e la *speculazione* intorno alla deduzione dei principi della filosofia positiva; ossia nel passaggio dalla "fondazione ideale" dell'inizio della filosofia positiva alla "fondazione reale" dell'essere come "costruzione" della materia.

Come spesso accade per le opere di Schelling, già la considerazione delle prime righe che aprono la *Darstellung des Naturprocesses* risulta di fondamentale importanza per il successivo sviluppo teorico dello scritto. In poche ed efficaci battute, Schelling ci introduce nel contesto di pensiero della filosofia positiva pur tenendo fermo il punto di partenza della sua prima filosofia della natura: l'oggetto di indagine della filosofia in generale, e della filosofia della natura in particolare, lo dichiara immediatamente, è «l'esistente in generale, indipendente da tutte le determinazioni particolari e accidentali». Ora, l'esistente in generale, proprio in quanto indipendente da qualsivoglia determinazione particolare, non può certo essere condizionato da alcunché, né venire descritto come la totalità degli enti (come vorrebbe Kant), perché ciò significherebbe avere ancora a che fare con un concetto dipendente dalle determinazioni particolari; esso è dunque da leggersi in chiara e diretta affinità all'*essere stesso* (*Seyn Selbst*) incondizionato, già oggetto delle prime opere di Schelling e quale è descritto, per esempio, nel primo principio dell'*Erster Entwurf*. Se la definizione dell'oggetto d'indagine della filosofia nella *Darstellung* del 1844 ci riporta per così dire in un ambito di ricerca già noto, al fine di chiarire ulteriormente il contesto nel quale qui intende muoversi e nella piena consapevolezza del carattere "positivo" della sua filosofia, Schelling pone immediatamente alcune domande che definiscono il percorso che l'indagine deve seguire: «Cos'è l'esistente? Cosa è proprio dell'esistente?», ma soprattutto: «cosa sto pensando quando penso l'esistente?».<sup>48</sup> Por-

<sup>47</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/3, p. 80.

<sup>48</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/10, p. 303; *Esposizione del processo della natura*, a cura di E.C. Corriero e A. Dezi, trad. it a cura di A. Dezi, Accademia University Press, Torino 2014, p. 3.

re la domanda «Was denke ich, wenn ich das Existierende denke?» assieme alla prima questione «Was ist das Existierende?» significa immediatamente ri-creare quella divaricazione tra filosofia negativa e filosofia positiva necessaria all'esposizione del processo naturale che Schelling si propone di produrre. Di fatto, rispondere alla domanda «che cosa è l'esistente?» sembra implicare una soluzione propria della filosofia "negativa", la quale appunto si rivolge a priori al *was* dell'essere. Eppure già in questa prima domanda, l'oggetto dell'indagine resiste a qualsivoglia definizione negativa dal momento che – Schelling lo precisa in apertura – l'esistente in generale deve essere inteso «indipendentemente dalle sue determinazioni particolari», vale a dire in modo incondizionato. L'esistente in generale può quindi essere oggetto solo di una filosofia "positiva", che si rivolga all'essente in quanto è esso stesso a costituire l'a priori tanto dell'essere quanto del pensare. A chiarirlo ulteriormente Schelling pone di fatti, la domanda «che cosa sto pensando quando penso l'esistente?»; tale domanda introduce chiaramente al rapporto tra essere e pensiero nel contesto della filosofia positiva, ove si chiarisce che «non per il fatto che si dà un pensare si dà un essere, ma perché c'è un essere si dà un pensare».<sup>49</sup> Questa precedenza attribuita all'essere non è certo una novità all'interno della filosofia di Schelling che si possa rinvenire esclusivamente nelle opere e nelle lezioni degli anni della filosofia positiva, giacché tale priorità ontologica è già alla base delle prime formulazioni filosofiche di Schelling.

Pensare l'esistente significa in qualche modo farsene un concetto, ma il concetto dell'esistente non può certo avere una priorità ontologica sull'essere stesso; già quarantacinque anni prima Schelling aveva chiarito nell'*Erster Entwurf* la necessità per la filosofia della natura di eliminare il "concetto" di essere in quanto "concetto originario":

«il concetto di essere come di qualcosa di originario va semplicemente eliminato dalla filosofia della natura (proprio come dalla filosofia trascendentale). Questo e nient'altro significa [...] che la natura deve essere considerata incondizionata».<sup>50</sup>

Con questo breve passo, che a buon diritto potrebbe essere ritenuto per così dire il manifesto antesignano della filosofia "positiva" della natura, Schelling intendeva chiarire che dal momento che l'oggetto privilegiato della filosofia della natura è l'essere stesso in quanto incondizionato, esso non può in alcun modo venire inteso mediante un concetto, giacché quest'ulti-

<sup>49</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/3, p. 162.

<sup>50</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/3, p. 12.

mo delimitando l'oggetto da concettualizzare già presuppone una qualche forma di condizionatezza.

La domanda «cosa sto pensando quando penso l'esistente?» mira dunque a evidenziare, nelle possibili risposte che sollecita, come non si possa dare un pensare dell'esistente in generale se non per la via speculativa: non è possibile infatti pensare l'*esistente in generale* a partire da un fondamento e dunque per via negativa e necessaria. Pensare l'esistente implica un pensare libero, ovvero speculativo, vale a dire che vada «alla ricerca di possibilità che permettono di raggiungere nella scienza un determinato scopo».<sup>51</sup> Pensare l'esistente in generale significa dunque pensare il suo *divenire* (il *divenir-essere*), ovvero la sua «fondazione». *Quando e se* penso l'esistente in generale non posso infatti pensarlo una volta e per tutte. L'espressione tedesca *wenn* che lega la prima parte della domanda (cosa penso/*was ich denke*) con la seconda (penso l'esistente/*ich das Existierende denke*), si può tradurre sia con la congiunzione temporale «quando», sia con la congiunzione ipotetica «se». Quest'ultima possibilità di traduzione introduce una connotazione scettica che probabilmente non va sottovalutata: è davvero possibile, infatti, *pensare* l'esistente in generale? Pensare l'esistente in generale significherebbe al contempo pensare il concetto che lo descrive assieme all'atto e al processo del concettualizzare, ma l'esistente in generale deve essere inteso «indipendentemente da tutte le determinazioni particolari», e il suo concetto è certamente una sua determinazione particolare. *Pensare* l'esistente in generale in termini ontoteologici è dunque effettivamente impossibile. Pensare l'esistente in generale non può allora significare altro che pensare il suo divenire, il suo fondarsi, che si compie appunto «quando» lo penso, ovvero *costruendolo*. Pensare l'esistente in generale significa «pensarne» la dinamica, ossia «crearlo», così come filosofare sulla natura significa creare la natura stessa.<sup>52</sup> Le ipotesi speculative che stanno alla base del progetto della filosofia positiva di Schelling riprendono, infatti, il metodo della fisica speculativa che sta alla base della sua *Naturphilosophie*. In base alla definizione fornita da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft* le conoscenze speculative si contrappongono alla conoscenza della natura e «concernono un oggetto, o il concetto di un oggetto che risulta inaccessibile a qualsiasi esperienza»;<sup>53</sup> nella fondazione ideale della filosofia positiva di Schelling la conoscenza speculati-

<sup>51</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/4, p. 345.

<sup>52</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/3, p. 5; cfr. F. Moiso, «Fare la natura». *La filosofia della natura di Schelling*, in *Dalla materia alla coscienza. Studi in onore di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano, pp. 25-41.

<sup>53</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, B 662.

va e la conoscenza della natura permangono contrapposte e distinte fino a quando non subentra la *storia* a ricucirle. Nel caso della filosofia della natura, invece, la distanza tra conoscenza speculativa e conoscenza della natura (o esperienza) è abolita attraverso la costruzione della materia, ossia nel passaggio alla “fondazione reale”, che può essere intesa a buon diritto come l’ultimo tassello dell’empirismo metafisico di Schelling. L’originalità della speculazione schellinghiana rispetto a quella hegeliana<sup>54</sup> risiede con ogni probabilità nell’applicazione natural-filosofica rappresentata dalla fisica speculativa.

Speculare intorno all’esistente in generale non è l’effetto di un pensiero “meccanico”<sup>55</sup> e necessario ma di un pensiero libero, ma ciò non vuol dire che esso perda di scientificità, dal momento che la verifica *storica* (a posteriori) deve dare conferma della giustezza delle ipotesi prodotte, così come avviene con le ipotesi della *fisica speculativa* che devono per Schelling trovare conferma nell’*empiria*.

Nella *Einleitung* all’*Erster Entwurf* Schelling spiega cosa egli intenda con fisica speculativa mostrando come essa non sia una conoscenza a priori della natura, ma semplicemente il solo metodo espositivo adeguato ad argomentare intorno alla Natura (vale a dire a *pensare la natura*) in quanto è essa stessa a essere ineludibilmente a priori, vale a dire l’*antecedens* per eccellenza:

«Non conosciamo dunque la natura a priori, bensì piuttosto la natura è a priori [...]. Ma se la natura è a priori, allora deve essere possibile conoscerla, in quanto essa è qualcosa che è a priori, e questo è esattamente il senso della nostra osservazione».<sup>56</sup>

Ora, le ipotesi speculative della filosofia positiva riguardano innanzitutto e per lo più la “fondazione” dell’essere stesso o meglio la deduzione dei principi dell’esistenza. Ciò è particolarmente evidente nelle prime lezioni di introduzione alla filosofia della rivelazione (*Begründung der positiven Philosophie*) o ancor più nell’agile scritto *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*.

In continuità con le tesi della *Allgemeine Deduktion* (1801), in cui si afferma che l’unico vero compito per la filosofia della natura è quello di *costruire* la materia,<sup>57</sup> le ipotesi speculative della *Darstellung des Naturpro-*

<sup>54</sup> Cfr. K. Düsing, *Spekulation und Reflektion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in «Hegel-Studien» 5 (1969), pp. 95-128; R.W. Meyer, *Zum Begriff der spekulativen Physik bei Schelling*, in R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität*, cit., pp. 129-155.

<sup>55</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/4, p. 345.

<sup>56</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/3, p. 279.

<sup>57</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/4, p. 144.



cesses si rivolgono direttamente alla costituzione della materia, o più precisamente per usare la terminologia kantiana a cui Schelling direttamente si riferisce, appunto alla sua *costruzione*. Rispetto al procedere per esempio dell'*Andere Deduktion* che partendo da ciò che viene prima di ogni pensiero intende trovare «nell'incondizionato essere o esistere [...] la vera e propria monade, ossia ciò che è permanente, il principio che sta al di sopra di ogni cosa»,<sup>58</sup> la *Darstellung des Naturprocesses* va oltre la “fondazione ideale” e richiede la *costruzione* effettiva della materia mediante quell'*Universio* che rende effettivo, attuale, il passaggio dall'Idea alla Realtà. Si può dire infatti che la *Darstellung* compie quel percorso positivo imboccato da Schelling già con la sua prima filosofia della natura, presentando in prima battuta la deduzione ideale dell'esistente, propria della filosofia positiva, e, dunque, coerentemente con il suo proposito natural-filosofico di esporre, o esibire, il processo dinamico, il suo passaggio alla realtà della materia come possibile (libero) fondamento reale dell'essere.

Nella costruzione si elimina la separazione kantiana tra la speculazione e l'esperienza,<sup>59</sup> eppure quel passaggio dalla speculazione pura, la quale restituisce per così dire la “fondazione ideale” dell'inizio della filosofia positiva, alla costruzione della materia, che costituisce agli occhi di Schelling l'*Übergang* alla “fondazione reale” dell'essere, ossia dell'inizio del movimento e dunque del processo dinamico, è anch'essa una fondazione a priori. La costruzione della materia, il vero compito della filosofia della natura, è infatti sempre e comunque a priori dal momento che è la stessa natura a essere a priori. Si tratta di un pensiero a priori che non si rivolge però all'essere in potenza come accade nella filosofia negativa, bensì all'essere in atto, quale effetto dell'*a priori dinamico*, o in divenire, che la natura già da sempre è.

Di fatto, in risposta alla domanda «Was denke ich, wenn ich das Existierende denke?» Schelling espone subito una deduzione ideale dell'esistente che, riprendendo sostanzialmente i passaggi della *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, comincia evidentemente con il soggetto dell'esistente – A, quale poter-essere intransitivo, a cui può contrapporre il puro oggetto + A, ma «l'Essente in senso proprio vi è solo laddove soggetto e oggetto sono in uno stesso e medesimo» (SW I/10, 304), vale a dire nel terzo  $\pm A$ ; ma, come Schelling mostra chiaramente nello sviluppo della sua esposizione, l'esistente in generale non si dà in una singola forma, ma in quanto è il perfetto esso ha in se stesso «l'inizio (– A), il mezzo (+ A) e il fine ( $\pm A$ ) in quanto sono Uno» (306). Ora, l'esistente così ottenuto è

<sup>58</sup> Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II/4, p. 337.

<sup>59</sup> M. Rudolphi, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, p. 131 e ss.



soltanto l'Idea della ragione, e il problema che si pone nell'esposizione del processo naturale è come questa idea possa ora passare alla realtà: questo è propriamente ciò che costituisce il problema natural-filosofico che si accompagna alla fondazione ideale propria della filosofia positiva al quale la *Darstellung des Naturprocesses* intende dare risposta.

Una volta che l'immediato poter-essere sia passato all'essere, smetterà di essere l'*essere essenzialmente* divenendo materia, il *primum existens* (A<sup>2</sup>): «il primo a essere fuoriuscito dall'idea», come risultato di un *divenire*; ma

«il fine ultimo del divenire è che ciò che è divenuto essente, vale a dire ciò che era originariamente soggetto, deve quindi farsi oggetto, ossia riconoscersi come non-soggetto. Soltanto in quanto *oggetto* esso è *potentia veri subjecti*, e solo in questa misura riottiene in generale il significato di una potenza, dunque non quello della mera materia, ma di un essente che è atto e in quanto tale potenza. Questa contraddizione appartiene all'essenza stessa di ciò che chiamiamo materia».<sup>60</sup>

Per spiegare il passaggio che qui introduce, Schelling si avvale del concetto di *Universio* che descrive l'inversione dell'Uno, ossia il capovolgimento dei principi che avevano costituito l'idea di ragione dell'esistente in generale. Perché si possa passare alla realtà effettiva occorre infatti che ciò che dell'Essente preattuale era il soggetto (– A) divenga oggetto, mentre l'oggetto (+ A) si faccia soggetto. Che la materia in quanto B si faccia soggetto non è però cosa che si possa asserire con necessità: sebbene la materializzazione di B sia indispensabile alla creazione, a B appartiene infatti la libertà di determinarsi («non possiamo porre in maniera incondizionata la sottomissione di B a + A»). Nell'ambito speculativo nel quale Schelling si muove, ciò significa che non soltanto il passaggio dall'Idea alla realtà rimane un'ipotesi speculativa, ma anche la materia in quanto *primum existens*, ossia come fondamento reale (*Realgrund*) per l'esistenza dei soggetti che da esso scaturiscono, conserva la sua libertà. E tale libertà che si manifesterà successivamente nel concreto come *spazio*,<sup>61</sup> coincide con la libertà da parte della materia di porsi come potenza.

<sup>60</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/10, p. 310; *Esposizione del processo della natura*, cit., pp. 9-10.

<sup>61</sup> «Nel rilasciare i soggetti finora soltanto possibili, il soggetto stesso nel quale tali soggetti erano come mere possibilità, deve necessariamente uscire, come si diceva, dalle angustie in cui si trovava, e deve pervenire in tal modo all'ampiezza e all'estensione, alla libertà. Questa ampiezza e libertà è lo *spazio* [...], la pura forma dell'esistenza (in questo senso), ovvero dell'essere al di fuori del concetto» (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/10, p. 313; *Esposizione del processo della natura*, cit., p. 12).

«Il concetto metafisico di materia è forse il più difficile, giacché la materia deve essere qualcosa di effettivamente reale (dunque atto), sebbene debba comportarsi a sua volta come potenza rispetto a ciò che dovrebbe prodursi a partire da essa».<sup>62</sup>

Dovendosi presentare anch'essa come *potenza*, la materia, in quanto libero fondamento reale dell'essere, costituisce le premesse per una concezione dell'essere che Schelling matura e sviluppa nel corso degli anni e che si può definire come un'*ontologia dinamica*: un'espressione che intende chiaramente rimandare al noto passo del *Sofista*, 247d, secondo il quale l'essere in fondo non è altro che potenza. Tale espressione può di fatto descrivere e riassumere, a mio modo di vedere, la concezione ontologica di Schelling lungo tutto il suo percorso filosofico.

La libertà della materia consiste propriamente nel suo farsi potenza e comportarsi come tale, una libertà che non si smarrisce nel passaggio alla realtà, ma che anzi proprio per il carattere essenziale del suo infondato fondamento si trasmette e si comunica in ogni forma e potenza che l'esistente assume.

Nel compiere la fondazione dell'inizio della filosofia positiva con la descrizione del passaggio dalla idea della ragione alla realtà della materia, Schelling non abbandona il campo speculativo e conserva così l'assoluta infondatezza che "sostiene" l'essere e le sue manifestazioni.

## Abstract

*What I claim in this essay is that Schelling's Naturphilosophie does not appear as a natural philosophy, designed to apply a philosophical meaning to the results of natural sciences, nor as the materialistic attempt to reduce the spiritual sphere to the natural one. It rather represents that line of continuity along which his whole philosophical journey develops in its various phases. According to this assumption, which I argue and explain in the first two parts of the writing, in the last section of the essay I deal with the possible relationship between Naturphilosophie and positive philosophy, considering directly the first steps of his Darstellung des Naturprocesses (1844).*

Keywords: *Schelling, nature, ontology, grounding, freedom.*

<sup>62</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, cit., vol. I/10, p. 310; *Esposizione del processo della natura*, cit., p. 9.